

Die soziokulturelle Herkunft als Faktor im Akkulturationsprozess durch westliche Bildung – Cheikh Hamidou Kanés *L’Aventure ambiguë* und Dambudzo Marecheras *The House of Hunger*

Wolfgang Kaltenbrunner

1. Einleitung

Akkulturation durch westliche Bildung ist seit den 40er Jahren ein wiederkehrendes Thema der afrikanischen Literatur. In zahlreichen, meist stark autobiographischen Werken wird eine regelrechte Vereinnahmung durch den fremden Diskurs beschrieben, eine erzwungene Hybridisierung, die oft als Isolierung von der kulturellen/sozialen Herkunft erlebt wird und das Bildungssubjekt als Opfer zurücklässt. Wie unterschiedlich dieses auf theoretischer Ebene scheinbar universale Phänomen tatsächlich erlebt und literarisch verarbeitet werden kann, zeigt der Vergleich zweier Romane von Cheikh Hamidou Kane und Dambudzo Marechera. Die vorliegende Untersuchung möchte bei allen berechtigten Bedenken gegenüber der positivistischen Lektüre von Literatur beweisen, dass zumindest im Fall von *L’Aventure ambiguë* und *The House of Hunger* die soziokulturelle Prägung der Protagonisten bzw. Autoren ein wesentlicher Faktor in diesem Prozess ist.¹ Es soll gezeigt werden, dass die aristokratische Herkunft von Kanés Hauptfigur Samba Diallo und dessen religiöse Erziehung in der Koranschule eine ganz bestimmte Konditionierung bewirken, die sich in einer reduktionistischen Darstellung des kulturellen Konflikts auf philosophische/theologische Aspekte äußert und ihn letztlich daran hindert, diesen zu bewältigen. Marecheras Protagonist hingegen wächst in einem erst kürzlich entstandenen proletarischen Milieu auf, das ihn ohne besondere ideologische oder religiöse Vorprägung einer komplizierten und feindlichen Realität aussetzt. Gerade der Umstand dieser Unvorbelastetheit ermöglicht aber eine im Vergleich zu Kane wesentlich differenziertere, repräsentativere und auch literarisch interessantere Betrachtung.

¹ Ich werde daher immer wieder Bezüge zwischen der Biographie der Autoren und ihren literarischen Werken herstellen.

Ich beginne die Untersuchung mit einer Analyse des soziokulturellen Umfelds, in dem die Protagonisten/Autoren aufwachsen, und versuche so, die Charakteristika dieser im späteren Kontakt mit westlicher Bildung als das "Eigene" identifizierten Formung zu erfassen. Dem Erlernen der kolonialen Sprache - Voraussetzung für den Zutritt zum westlichen Bildungssystem - kommt im Akkulturationsprozess zentrale Bedeutung zu. In beiden Texten markiert der Zeitpunkt, da die Protagonisten fähig sind, sich flüssig in Englisch bzw. Französisch auszudrücken, gleichzeitig die erste Stufe der Loslösung von der elterlichen Welt. Es scheint daher sinnvoll, diese greifbare Situation exemplarisch herauszunehmen, um daran Auswirkungen und Darstellung dieses vielschichtigen Konflikts zu beobachten. Abschließend soll in einem auf einen selektiven Überblick beschränkten Kapitel versucht werden, die Reaktionen der Protagonisten, schließlich die durch die Texte selbst formulierten Gegenstrategien der Autoren, in Beziehung zu den vorher gewonnen Erkenntnissen zu setzen.

2. Die soziokulturelle Prägung der Protagonisten – eine Bestandsaufnahme

2.1. *Kanes Protagonist Samba Diallo*

Kane lässt die Handlung seines Romans im Land der Diallo beginnen, was dem ehemaligen Tekkur entspricht; eines im frühen Mittelalter gegründeten Reichs im Gebiet des heutigen Senegal/Mauretaniens, das sich durch ein Zusammenspiel von geografischen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren im Laufe der Jahrhunderte zu beachtlicher kultureller und gesellschaftlicher Blüte entwickeln konnte. Die Kernbevölkerung der Tukolor brachte in der Folge viele erfolgreiche Führer hervor, die im 19. Jahrhundert durch "Heilige Kriege" ihre theokratisch organisierten Reiche im Raum von Guinea, Nigeria und Kamerun errichteten. Diese islamischen Staaten wurden in Westafrika zur Bastion gegen die vordringenden Kolonialmächte, denen sie bis zu ihrer Unterwerfung Ende des 19. Jahrhunderts besonders intensiven Widerstand leisteten. Das soziale Milieu des Protagonisten Samba Diallo ist das einer aristokratischen Ful-Familie, deren Selbstverständnis massiv durch ihre jahrhundertelange Machtstellung in einer Kastengesellschaft geprägt ist, obwohl ihre tatsächliche politische Gewalt durch die Kolonisierung gebrochen wurde - die militärische Niederlage liegt für die Elterngeneration Sambas noch innerhalb eines individuell erinnerbaren historischen Horizonts. Daneben ist Sambas Umfeld vor allem durch eine strenge islamische Religiosität gekennzeichnet, die ebenfalls auf eine lange Tradition zurückblicken kann; Tekkur war bereits im 11. Jahrhundert islamisiert worden. Diese beiden Faktoren, sozialer Elitismus und orthodoxe Religiosität, bestimmen durch die Vermittlung über das unmittelbare soziale Umfeld und vor allem über die Koranschule, der gegenüber etwa die Eltern (speziell die kaum erwähnte Mutter) deutlich in den Hintergrund treten, das Weltbild des Protagonisten bis zu dessen Eintritt in die französische Schule. Solchermaßen wird Samba auf eine reduktionistische, weil auf die Wahrung von Klasseninteressen und religiösen Glaubensinhalten hin ausgerichtete Wahrnehmung der Realität konditioniert.

Die in der Koranschule vermittelte Bildung beruht auf einer besonders strikten Opposition von Dinglichkeit und Transzendenz, wie sich etwa am ständigem Rekurs des *maitre* auf die Metapher vom "Gewicht" (Kane 1987: 43f) zeigt, das die Seele daran hindere, sich zu Gott zu erheben. Mit solch extremer Körperfeindlichkeit gehen in der Unterrichtspraxis brutale Züchtigungen und psychologische Demütigungen einher² - die Aufgabe des Lehrers muss es ja sein, den Geist des Schülers zu befreien; die spirituelle Entwicklung ist gleichbedeutend mit einer Unterdrückung des Körperlichen. Aus derselben Verachtung für alles Materielle leitet sich die außerordentliche Jenseitsgerichtetheit dieser Erziehung ab, die die *Grande Royale* zur Feststellung veranlasst: "Le maître cherche à tuer la vie en toi [Samba Diallo]. (Kane 1987: 32)" Was die tatsächlich vermittelten Inhalte betrifft, so spricht Kane ausschließlich die rituelle Koranlektüre an, die natürlich im Zentrum des Lehrplans stand (Gratzer 2003: 56). Bemerkenswert ist dabei das Formalistische dieses Unterrichts, dessen Ziel in dieser Phase einzig und allein die korrekte Rezitation ist. Es findet keinerlei Exegese statt – Samba versteht wenig oder nichts von den arabischen Versen, die er nach der Sitte in der "Korannacht" mehrere Stunden lang auswendig hersagen muss. Naheliegend ist, dass gerade die Unverständlichkeit der heiligen Worte und das Rituelle der Vermittlung den von Samba beschriebenen mystisch-sakralen Schauer ausmachen. Die Prügel durch den Lehrer tun ein übriges, ihn in jene religiöse Extase zu versetzen, an die er sich später so wehmütig als unmittelbare Einheit mit der Schöpfung erinnert.

Cette phrase qu'il ne comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyr, il l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté. [...] La parole de Dieu coulait, pure et limpide, de ses lèvres ardentes. Sa tête endolorie était bruisante. Il contenait en lui la totalité du monde, ce qu'il a de visible et ce qu'il a d'invisible, son passé et son avenir. Cette parole qu'il enfantait dans la douleur, elle était l'architecture du monde, elle était le monde même. (Kane 1987: 14)

Sambas Situation unterscheidet sich aber in einem ganz wesentlichen Punkt von der vorhergehenden Generationen. Für die Ful-Aristokratie, die in der Person des *chef* sowohl die weltliche als auch die religiöse Macht innehatte, ist nach der militärischen Niederlage die spirituelle Autorität der klägliche immaterielle Rest der früheren Souveränität; sie ist deshalb bestrebt, soviel wie möglich vom früheren Einfluss zu konservieren bzw. zurückzugewinnen.³ Dieses Interesse äußern ihre Vertreter je nach Figurencharakteristik unterschiedlich deutlich. (vgl. Großkreutz 1993: 119f) So vertritt in der Frage, ob Samba Diallo in die französische Schule geschickt werden sollte, die *Grande Royale* unverhüllt das machtpolitische Kalkül, durch exklusive westliche Bildung der aristokratischen Elite einen Wissensvorsprung in der unsicheren Zukunft zu sichern, während sich bei den spirituell "standhafteren" männlichen Figuren Herrschaftsanspruch und religiöser Eifer vermischen. Sambas Erziehung in der Koranschule ist daher eine besonders strenge; es muss ja darum gehen, in ihm einen besonders glaubensstarken und handlungsfähigen Führer heranzuziehen. Auf seinen Schultern lastet seitens des familiären Umfelds die

² Vgl. die detailreichen Schilderungen physischer Gewalt: Kane 1987: 13-16, sowie die demütigende Bestrafung Sambas nach der Prügelei mit seinem Mitschüler: Kane 1987: 32.

³ Vgl. zu diesem Thema auch Tidjani-Serpos 1977.

erdrückende Forderung, im Kontext einer tiefgreifenden Veränderung der sozialen Ordnung die Vormachtstellung der aristokratischen Clique zu bewahren. Samba ist diese Verantwortung durchaus bewusst, wie der Erzähler etwa anlässlich der Korannacht referiert:

[...] de savoir qu'en cette nuit enchantée, lui, Samba Diallo était en train de répéter pour son père ce que le chevalier lui-même avait fait pour son propre père, ce que, de génération en génération depuis des siècles, les fils des Diallobé avaient fait pour leurs pères, de savoir qu'il n'avait pas failli en ce qui le concernait, et qu'il allait prouver à tous ceux-là qui l'écoutaient que les Diallobé ne mourraient pas en lui, Samba Diallo fut un moment sur le point de défaillir. Mais, il songea qu'il importait pour lui, plus que pour aucun autre de ceux qui l'avaient précédé, qu'il s'acquittât pleinement de sa Nuit. (Kane 1987: 84)

Sambas Verhältnis zur Religion ist also durch das Gefühl einer überindividuellen Verantwortung geprägt. Auf die in Paris sich vollziehende Distanzierung von der spirituellen Tradition reagiert er daher mit einem Schuldgefühl, das geradezu masochistische Züge annimmt. Bezeichnend ist etwa seine Anrufung des toten *maître*, er möge ihn doch wie früher zum Glauben zwingen:

“Comme je voudrais encore que tu fusses ici, pour m'obliger à croire et me dire quoi! Tes bûches ardentes sur mon corps... je me souviens et je comprends. Ton Ami, Celui qui t'a appelé à Lui, ne s'offre pas. Il se conquiert. Au prix de la douleur. Cela je le comprends encore. [...]” (Kane 1987: 186)

Die klassenmäßige Vermitteltheit von Sambas Erziehung zeigt sich außerdem in seinem ausgeprägten Hang zu Formalismus und Selbstdarstellertum, die etwa beim gemeinsamen Betteln um Brot den Spott und Unmut seiner sozial weniger privilegierten Mitschüler erregen. Ihm wurde von klein auf die absolutistische Notwendigkeit eingetrichtert, die eigene soziale Position zu repräsentieren; immer und überall nicht nur er selbst, sondern gleichzeitig auch die Klasse zu sein, was sich – wie später noch genauer gezeigt wird – bis in die formale Gestaltung des Romans fortsetzt. Strukturell schlüssig fasst Kane im letzten Kapitel des ersten Teils mit der Unterhaltung zwischen Samba und seinem Vater die wesentlichen Punkte der religiösen Weltanschauung der Diallo zusammen. Diese wird in expliziten Gegensatz zu jener des Westens als Ganzes gesetzt. Aufhänger der Unterhaltung ist Sambas Gedanke, die Begriffe “Leben” und “Gebet” in Opposition zueinander zu setzen. Er reagiert mit Bestürzung:

A coup sûr, nul autre dans cette maison ne l'aurait pensé ainsi. Moi seul pouvais avoir cette idée bizarre d'une vie qui serait, de quelque façon, hors la présence de Dieu... Curieux. Idée bizarre. Où donc ai-je pu la prendre? Cette idée m'est étrangère. (Kane 1987: 106 f)

Sambas Vater versucht in dem sich nun entspinneenden Gespräch, die theologische Forderung der vollständigen Ausrichtung des täglichen Lebens nach der Religion mit dem säkularen Charakter der Arbeit in Einklang zu bringen. Gottgefällig ist seiner Argumentation zufolge jene Arbeit, die gerade genug abwirft, um den gläubigen

Menschen am Leben zu erhalten und die Anbetung Gottes fortzusetzen, wie es etwa der *maitre* vorlebt. Jenes als nachahmenswert präsentierte Modell ist nun aber in der westlichen Welt im Zuge der Industriellen Revolution verworfen worden. Damit sei das "gesunde" Verhältnis zwischen Leben und Arbeit aus dem Gleichgewicht gekommen, Nietzsches Verdikt, "Gott ist tot", habe ebenso den Tod des Menschen angekündigt. Sambas Vater bezeichnet damit den Materialismus als Kern der okzidentalen Malaise, und setzt ihn in Gegensatz zum eigenen Spiritualismus. Die Opposition Spiritualismus/Materialismus wird implizit mit der Opposition Afrika/Europa gleichgesetzt, wie die Unterhaltung zwischen Sambas Vater und dem Kolonialbeamten Paul Lacroix (im siebten Kapitel) zeigt. Die einleitenden Sätze evozieren ein apokalyptisches Szenario:

A l'horizon, il semblait que la terre aboutissait à un gouffre. Le soleil était suspendu, dangereusement, au-dessus de ce gouffre. L'argent liquide de sa chaleur s'était résorbé, sans que sa lumière eût rien perdu de son éclat. (Kane 1987: 86)

Damit schafft Kane die Kulisse für die manichäische Konfrontation zwischen Paul Lacroix, der als Repräsentant des siegreichen materialistischen Westens fungiert, und dem *chevalier*, der den afrikanischen Mystizismus vertritt. In seinem tiefen Glauben weiß sich dieser im Recht, und gerade das Faktum der physischen Niederlage der Diallo umgibt ihn mit der Aura eines Heiligen oder Märtyrers. Kanes pathetische Beschreibung lässt an Moses vor dem Pharaon denken:

Derrière sa table, le père de Samba Diallo était demeuré immobile comme indifférent au drame cosmique qui se perpétrait dehors. Son boubou blanc était devenu violet. Les larges draperies qui en tombaient contribuaient, par leur immobilité, à lui donner une stature de pierre. (Kane 1987: 86f)

Angesichts des schrecklichen Schauspiels des Sonnenuntergangs scheint Lacroix trotz seiner grenzenlosen Hybris – so der Tenor der Darstellung – finster die Wahrheit seiner Schuld und Gottverlassenheit zu dämmern:

Paul Lacroix, debout derrière la vitre fermée, attendait. Qu'attendait-il? Toute la petite ville attendait aussi, de la même attente consternée. [...] "Ils ont raison, pensa-t-il, je crois bien que c'est le moment. Le monde va finir. L'instant est fragile. Il peut se briser. Alors, le temps sera obstrué. Non!" (Kane 1987: 86)

Mit kindlich-naivem Stolz verteidigt Lacroix einen Westen, der auf eine wissenschaftlich aufgeschlüsselte, entzauberte Dingwelt reduziert wird, und pocht auf den praktischen Nutzen und die Evidenz der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der von ihm vertretene Materialismus erscheint im religiösen Weltbild des *chevalier* nicht mehr als etwas vom Menschen Erdachtes, sondern wird geradezu zur satanischen Kraft, die einzudämmen nicht Wissenschaft, sondern spirituelle Autorität nötig ist:

"L'extérieur est agressif. Si l'homme ne le vainc pas, il détruit l'homme et fait de lui une victime de tragédie. Une plaie qu'on néglige ne guérit pas, mais s'infecte jusqu'à la gangrène. Un enfant qu'on n'éduque pas régresse. Une société qu'on ne

gouverne pas se détruit. L'Occident érige la science contre ce chaos envahissant, il l'érige comme une barricade." (Kane 1987: 91)

Durch ihren naiven Fortschrittsglauben wirkt die Figur des Lacroix überzeichnet und erinnert an den *homo oeconomicus* der aufklärerischen Literatur. Selbstzweifel und Krisenbewußtsein der westlichen Moderne, wie sie etwa der zur Zeit der Niederschrift des Romans sehr populäre französische Existenzialismus oder die kritische Theorie Theodor Adornos formulieren, scheinen ihm völlig fremd zu sein. Auch rhetorisch und intellektuell ist er seinem Kontrahenten klar unterlegen.

2.2. Marecheras Ich-Erzähler⁴

Marecheras Protagonist wächst in einer ghettoartigen Siedlung im Rhodesien der 60er Jahre auf, einem soziokulturellen Umfeld, das von dem in Kanes Roman beschriebenen verschiedener nicht sein könnte. Nach dem zweiten Weltkrieg hatte die Region ein starkes Wirtschaftswachstum erlebt, in Folge dessen die weißen Unternehmer massiv den Zuzug billiger schwarzer Arbeitskräfte förderten und diese in sog. *locations* unterbrachten: eilig aus dem Boden gestampften Barackensiedlungen, die den eigentlichen Städten vorgelagert waren. Marechera verarbeitet hier die eigene Kindheit und Jugend in Venerge, einer an die Stadt Rusape angegliederte Arbeitersiedlung, 170 Kilometer entfernt von Harare. Der Titel des Romans steht sinnbildlich für einen von Gewalt, Armut und Hoffnungslosigkeit geprägten Alltag, in dem selbst die Familie nicht mehr als die unterste Ebene einer alles durchdringenden sozialen Hackordnung ist. Der Metapher des körperlichen Mangels oder Leidens kommt leitmotivische Bedeutung zu; Hunger, Krankheit und Verletzung sind somatisierte Reaktionen auf ein lebensfeindliches Umfeld.

In the House of Hunger diseases were the strange irruptions of a disturbed universe. Measles or mumps were the symptoms of a malign order. Even a common cold could become a *casus belli* between neighbours. And add to that the stench of our decaying family life with its perpetual headaches of gut-rot and soul-sickness and rats gnawing the cheese and me worrying it the next morning like a child gently scratching a pleasurable sore on its index finger. (Marechera 1978: 7)

Marecheras Protagonist wächst in einem proletarischen Umfeld auf, in dem naturgemäß die Vermittlung von Tradition, kulturellen, religiösen und ideologischen Werten im Vergleich zum aristokratischen Milieu nur in eingeschränktem Maß und unter besonderen Vorzeichen erfolgt. Zusätzlich beeinflussten die massive materielle Not und einige andere spezifische Gegebenheiten maßgeblich das Verhältnis der Eltern zum Kind.

Marecheras Eltern stammten beide aus einfachen Verhältnissen und hatten keinerlei Ausbildung genossen; der Vater Isaac Marechera war zunächst als Hilfsarbeiter in einer Fabrik und später in der städtischen Leichenhalle angestellt, die Mutter Masvotwa

⁴ Alle folgenden Angaben zu Marecheras Biographie entnehme ich Veit-Wild 1993b.

Venezia (née Nyamaropa) arbeitete als Hausmädchen und nach dem Tod ihres Mannes als Prostituierte. Aufgrund von Konflikten mit Verwandtschaft und Nachbarn⁵ lebte die Familie - durch die rasche Urbanisierung und der daraus entstandenen Distanz zum ländlichen Herkunftsmilieu ohnehin sozial entwurzelt - in relativer gesellschaftlicher Isolierung, wodurch Dambudzo die für Kane/Samba so zentrale Erfahrung, Teil einer gewachsenen und auf eine lange Tradition sich stützenden Gruppe zu sein, verwehrt bleibt. Der Kontext der extremen materiellen Not zwang die Eltern außerdem zu einer radikal ökonomischen Betrachtung aller Lebensbereiche. Kinder stellten vor allem einen Negativposten in der Haushaltsrechnung dar. Die Schwangerschaft zum dritten Sohn dauerte laut Angaben von Marecheras Mutter nicht weniger als elf Monate und war besonders schmerzhaft. Man gab dem Kind daher den Namen Tambudzai oder Dambudzo, was soviel bedeutet wie "der, der Probleme verursacht".⁶ Das Bewusstsein, den Eltern eine unwillkommene Last zu sein, musste bei dem Kind einen Minderwertigkeits- und Schuldkomplex hervorrufen; Marechera sehnte sich daher – man fühlt sich an Sartres Kindheitserinnerungen in *Les Mots* erinnert – nach Rechtfertigung und Entschuldigung für sein Dasein, was auch in *The House of Hunger* zum Ausdruck kommt: "On a baser level I could not forgive man, myself, for being utterly and crudely there. I felt in need of forgiveness." (Marechera 1978: 7) Die existenzialistische Attitüde des Autors wird so vor allem als Ergebnis seiner Biographie verstehbar. Das Verhältnis des Romanprotagonisten zum Vater ist durch dessen Alkoholkrankheit und seine Berufstätigkeit, wegen der er nur wenig Zeit zuhause verbringen kann, ein sehr distanziertes. Der Erzähler erinnert ihn "as the character who occasionally screwed mother and who paid the rent, beat me up, and was cuckolded on the sly by various persons." (Marechera 1978: 77) Erziehung war zur Hauptsache Angelegenheit der Mutter, die daneben noch berufstätig war. Der verhältnismäßig sozialen Schulpolitik der föderalen Regierung, die darauf abgezielt hatte, eine schwarze Mittelschicht als "Polster" zwischen der weißen Minderheit und der schwarzen Bevölkerung zu schaffen, bereitete der Wahlsieg der Rhodesian Front, die ausschließlich an unqualifizierten, billigen schwarzen Arbeitskräften interessiert war, 1962 ein Ende (Veit-Wild 1992: 162). Die Folge war eine radikale Verschärfung der sozialen Selektion. Um den Preis großer persönlicher Entbehrungen gelang es Marecheras Eltern aber, allen neun durchwegs hochintelligenten Kindern eine fundierte Schulbildung zu ermöglichen. Im Roman erinnert sich der Autor an seine Mutter daher als energische Frau, die sich zum Wohl der Kinder aufopferte. Gerade dies macht der Protagonist ihr aber zum Vorwurf; der durch harte Arbeit ermöglichte Bildungszugang wird als womöglich eigennützige Auslieferung⁷ an die Weißen interpretiert: "[...] she had nothing better to do than to throw her children into the lion's den of things white." (Marechera 1978: 78) Aus den Reflexionen des Erzählers

⁵ Vgl. Veit-Wild 1993b: 54 sowie Marechera 1978: 77.

⁶ Vgl. eine Interviewaussage von Marecheras Mutter in Veit-Wild 1993b: 49: "'I called him Dambudzo since we were poor people, we had nothing,' explained Mrs Marechera. 'I was eleven months pregnant with him. It was very painful.'"

⁷ Vgl. dazu auch Veit-Wild 1993a: 7. Angesprochen auf die scheinbar fortschrittlichen Anstrengungen der Eltern, den Kindern eine Ausbildung zu ermöglichen, meint der Autor: "No, you see, for them it was an investment for their old age." Vgl. außerdem eine Passage der Erzählung *The Writer's Grain*. Marechera 1978: 112.

ist deutlich dessen Bedürfnis nach mütterlicher Zuneigung herauszuhören, die aber nicht gewährt wird. Eine andere Passage gibt eine vom Erzähler als extrem demütigend empfundene Strafpredigt der Mutter wieder; dieser möge doch endlich aufhören, durch Masturbation die Bettwäsche zu beschmutzen, und seinen offensichtlichen "Rückstand" in der sexuellen Entwicklung aufholen. Sein "Versagen" wird von der Mutter in eine lange Geschichte von Enttäuschungen eingereiht. Dezidiert kritisiert sie außerdem seine Leidenschaft für Literatur, die hier als Zeichen von Unmännlichkeit gewertet wird. Eine solche Situation muss das Vertrauensverhältnis zwischen Mutter und Sohn nachhaltig erschüttern:

"[...] Why don't you get on with laying one and stop messing my sheets? You were late in getting off my breast; you were late in getting out of bedwetting. Now you're late jerking off into some bitch. You make me sick up to here, do you understand? Up to here. It must be those stupid books you're reading - what do you want to read books for when you've finished with the university? Yes, up to there." (Marechera 1978: 78f.)

Auch Apartheid und Repression durch das weiße Regime beeinflussen das Zusammenleben in der Familie auf mannigfache Art. Die koloniale Situation zwingt die Autochtonen in eine fortwährende Subalternität, die das Respektverhältnis zwischen Kind und Eltern empfindlich belastet. So erinnert sich Marechera in einem Interview bildhaft an eine von ihm miterlebte Demütigung des knapp vierzigjährigen Vaters durch einen noch nicht einmal zwanzigjährigen weißen Vorgesetzten, was den jungen Autor, der den Vater bis dahin ausschließlich als souveränes Familienoberhaupt erlebt hatte, erschüttert und verwirrt (Veit-Wild 1993a: 10). Nach dem Tod des Vaters ist die Mutter gezwungen, als Prostituierte zu arbeiten, was für Marechera ebenfalls eine enorme Belastung darstellt. Zur gleichen Zeit beginnt er, an psychotischen Halluzinationen zu leiden. Zunächst hört er Stimmen, dann glaubt er, von vier Personen verfolgt zu werden: "What the voices said was something quite obscene about my mother's morals; and every day I writhed in agony over this bed of glowing coals." (Marechera 1978: 29) Auf individueller Ebene erlebt Marechera damit eine Enttäuschung und Scham, die man später in seiner ironisch verallgemeinerten Sehnsucht nach glaubwürdigen und zum Vorbild sich eignenden *black heroes* wiedererkennen mag. Es gibt darüber hinaus Anhaltspunkte, dass Vermittlung von Tradition und Folklore durch die Eltern zumindest in eingeschränktem Maß stattgefunden hat. Der Protagonist erinnert sich etwa dunkel an eine "traditionelle" Behandlung durch einen Medizinmann in frühester Kindheit; in einem Interview mit Marecheras Bruder Michael interpretiert dieser weiters den Konflikt zwischen Dambudzo und der Mutter in einer auf Folklore und Aberglauben beruhenden Weise (wobei die Vermittlung dieser Inhalte nicht notwendig durch die Eltern stattgefunden haben muss). Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Marechera im Vergleich zu Kane/Samba Diallo einerseits in einem relativen Vakuum an Tradition aufwächst und andererseits früh ein profundes Mißtrauen gegenüber zwischenmenschlichen Beziehungen allgemein entwickelt, wie etwa auch die Interviewaussage einer Jugendfreundin nahelegt:

He gave me the impression that he was very suspicious of everybody because one of the things he always said was: 'Don't ever trust anyone, not even your best friend, and especially not your relatives.'" (Veit-Wild 1993b: 57f)

Entfremdung und Abgrenzung vom elterlichen Umfeld beginnen also nicht erst durch den Kontakt mit westlicher Bildung, sondern sind als logische Reaktion auf ein Umfeld zu sehen, das den Bedürfnissen des Heranwachsenden nicht gerecht wird.

3. Der Akkulturationsprozess am Beispiel des Erwerbs der Kolonialsprachen

Was Samba Diallo zuerst an der Kolonialsprache interessierte, war die exotische Ästhetik des fremden Zeichensystems:

Longtemps, je suis demeuré sous la fascination de ces signes et de ces sons qui constituent la structure et la musique de leur langue. Lorsque j'appris à les agencer pour former des mots, à agencer les mots pour donner naissance à la parole, mon bonheur ne connut plus de limites. (Kane 1987: 172)

Erst im Rückblick werden gerade jene "compréhension merveilleuse et communion totale" (Kane 1987: 173), die die Beschäftigung mit der französischen Sprache am Anfang so interessant machten und vom mechanischen Rezitieren der unverständlichen Koranverse abhoben, als Schandmale eines zersetzenden Rationalismus entlarvt: "Progressivement, ils me firent émerger du cœur des choses et m'habituaient à prendre mes distances du monde." (Kane 1987: 173) Deutlich romantisierend wird als positiver Kontrast dazu die langsam und mühsam erworbene Bildung der Koranschule präsentiert, die ja, wie oben gezeigt, hauptsächlich auf mechanischem Auswendiglernen und körperlicher Züchtigung beruhte: "- Le maître des Diallobé [...] avait pris tout son temps. Voulant t'apprendre Dieu, il croyait avoir, pour cela, jusqu'à sa mort." (Kane 1987: 173), analysiert die Figur der Adèle. Religiöse Erziehung in der Koranschule und westliche Bildung in der französische Schule begegnen sich in Kanes Text als "Eigenes" und "Fremdes", die sich vor allem durch den Inhalt des Vermittelten unterscheiden, nicht aber durch Distanz in einer entwicklungsmaßbigen Hierarchie. Samba hat als Träger einer jahrhundertelangen Tradition keinen Grund, sich für seine Herkunft zu schämen.

In Marecheras Fall gestaltet sich die Begegnung ungleich komplizierter. Ihre Bedingungen sind die einer vollständig durchgesetzten "infrastrukturellen" Kolonisierung, die für eine institutionalisierte "traditionelle" Erziehung, wie Samba sie in der Koranschule erfährt, keinen Raum mehr lässt. Zwar war es ein bildungspolitisches Ziel des Smith-Regimes, den Shona- und Ndebele-Unterricht zu forcieren, dies aber vor allem mit der Absicht, damit eine generelle Rückbesinnung auf Tradition anzutreiben, die das allgemeine Interesse der schwarzen Bevölkerung vom politischen Engagement auf einen Bereich der Traditionspflege hin ablenken sollte. Englisch behielt seine dominante Rolle als Unterrichtssprache und –gegenstand bei. So mussten die Abschlusstests der *primary school* auf Englisch geschrieben werden und ein Versagen in der Englischprüfung war

gleichbedeutend mit einer negativen Beurteilung im Gesamtzeugnis (Veit-Wild 1992: 220). Eine sehr gute Beherrschung der Kolonialsprache war also Voraussetzung für sozialen Aufstieg. Insofern muss dieses Element der Ausbildung auch im Interesse der Eltern von Marecheras Protagonisten liegen; trotzdem gibt ihm seine Mutter eine Ohrfeige, als er sie eines Tages - ohne es zu merken - auf Englisch anspricht. Wütend zerreißt er daraufhin seine Schulbücher:

'How dare you speak in English to me,' she said crossly.' You know I don't understand it, and if you think because you're educated...' [...] I rushed out of the room and sat down heavily on a rock in the garden. I was trying not to cry. I jumped up and rushed back into the room, and dragging my box from under the bed took out my English exercise-books and began to tear them up with a great childish violence. (Marechera 1978: 13)

Während Sambas Vater im Bewutsein der Übereinstimmung mit einer langen Tradition ber groes kulturelles und individuelles Selbstvertrauen verfgt (Vgl. sein Auftreten im Gespräch mit Lacroix) und daher bei allen Vorbehalten gegenüber der westlichen Erziehung doch die Fortschritte seines Sohnes mit Wohlwollen verfolgen kann - geduldig liest er etwa dessen auf französisch abgefasste Briefe - , kann sich die Mutter von Marecheras Protagonisten auf keinerlei berindividuelles Wertesystem berufen, das ihr eine ebenbürtige Begegnung mit jenem durch den Sohn verkrpernten westlichen erlauben würde. Sie pocht daher auf die scheinbare *Conditio sine qua non* einer traditionellen Eltern-Kind-Beziehung, die der Unterordnung des Kindes. Ihre Reaktion lässt sich mit Hinblick auf Frantz Fanon als Ausdruck jener periodisch in Gewalt sich entladenden permanenten Anspannung der Autochthonen lesen, die das subalterne Kontinuum der Unterworfenen radikal hierarchisiert und darin das Faustrecht durchsetzt:

Auf der individuellen Stufe findet man eine wahre Negation des gesunden Menschenverstandes. Während der Kolonialherr oder der Polizist den Kolonisierten den ganzen Tag lang ungestraft schlagen, beschimpfen, auf die Knie zwingen kann, wird derselbe Kolonisierte beim geringsten feindlichen oder aggressiven Blick eines anderen Kolonisierten sein Messer ziehen. Denn die letzte Zuflucht des Kolonisierten besteht darin, seine Würde gegenüber seinesgleichen zu verteidigen. [...] Wir haben es hier eindeutig mit einer kollektiven Form von Ersatzhandlung zu tun. (Fanon 1978: 41f)

Ihre Ohrfeige wäre somit nicht die Antwort auf einen kulturellen Affront, etwa im Sinne einer Respektlosigkeit gegenüber dem durch die Eltern transportierten Wertesystem, wie in Sambas Fall denkbar. Sie ist vielmehr als Akt der Selbstbehauptung in einer Hackordnung zu deuten, als die hämische Versicherung, dass auch der Gebildete, der auf derselben oder einer niedrigeren sozialen Stufe steht, sich nicht über das reale Primat der physischen Gewalt zu erheben im Stande ist. Dazu passt die von Adorno beobachtete Rankne der Analphabeten für die Unterrichteten,

[...] sobald diese ihnen irgend mit Autorität [und das ist in diesem Fall die Beherrschung der englischen Sprache] gegenübertreten, ohne selbst [...] einen

beträchtlichen sozialen Rang einzunehmen und soziale Macht auszuüben. (Adorno 2002: 74)

Marecheras Text exemplifiziert weiters Fanons Theorie der "neurotischen Situation" des kolonisierten Subjekts. Im Vorwort zu *Les damnés de la terre* spricht Jean-Paul Sartre bildhaft von einem Striptease des westlichen Humanismus: Um weiterhin an den liebgewonnenen Mythos der eigenen Fortschrittlichkeit im Sinne von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit glauben und trotzdem Kolonialismus betreiben zu können, war es notwendig, den unterworfenen Autochthonen zum Untermenschen oder Tier zu erklären. Die Kolonialmacht habe sich zur Mutter stilisiert, die das perverse, triebhafte Kind [i.e. den Schwarzen] vor sich selbst schützen muss, vor seinem "[...] Ich, seiner Physiologie, seiner Biologie, seinem ontologischen Unglück." (Fanon 1978: 161) Dieser diskursimmanente Rassismus werde im Zuge der westlichen Erziehung unbewusst übernommen und äußere sich in einer paradoxen "Schizophrenie" des kolonisierten Subjektivs, wie Fanon in *Peau noire masques blancs* etwa am Beispiel der Antillen analysiert:

[...] il est normal que l'Antillais soit négrophobe. Par l'inconscient collectif, l'Antillais a fait sien tous les archétypes de l'Européen. L'*anima* du nègre antillais est presque toujours une Blanche. De même, l'*animus* des Antillais est toujours un Blanc. (Fanon 1975: 154)

Dieser Mechanismus ist sehr schlüssig an Marecheras Beispiel nachzuvollziehen. In einem Interview erläutert er, wie das Umfeld, in dem die Vermittlung einer Sprache stattfindet, massiv dessen konnotative Besetzung durch den Rezipienten beeinflusst. Während die in der mit Stabilität und Sicherheit assoziierten Schulumgebung erworbene englische Sprache ihn mit Achtung und Respekt erfüllen, ist Shona, das zuhause gesprochen wird, die Sprache der Gewalt:

Education and English language were a way to escape. I tried to stay in school every day as long as possible, reading, reading, reading [...] Only when the school doors were closed I went back home and found myself in these dreadful surroundings in the ghetto, the township, full of violence, grief, noise and fights. You only can get respect for a language if the circumstances in which this language exists can gain your respect. With these dirty surroundings I had to dislike Shona, The English language however was bound to green, calm, exclusive conditions. (Veit-Wild 1992: 221)

Marechera beginnt sich für seine Herkunft zu schämen, wobei individuelle Geschichte und gesellschaftliche Situation ineinander greifen: Die Begegnung mit der westlichen Bildung aktiviert und verstärkt ein allgemein aus der Situation der Arbeiterfamilie im kolonialen Kontext und spezifisch aus seinem Verhältnis zu den Eltern verstehbares Gefühl der Inferiorität. Ein Jugendfreund kommentiert in einem Interview:

Dambudzo was exceptionally bright. But he was very easily made paranoid. This was partly due to his background. His parents were not well off, his father was an alcoholic and his mother also took quite a lot of drink. And so, if he felt that you

were looking down upon him, he tended to feel that you were doing it because of his family background. (zitiert in Veit-Wild 1993b: 52)

In *The House of Hunger* illustriert Marechera also am Beispiel der Sprache die Perfidie des kolonialen Systems, das dem autochthonen Subjekt einen Eindruck der Minderwertigkeit des eigenen Umfelds, der eigenen Kultur, geben muss und so die Voraussetzung für die Assimilation schafft; eine Einsicht, die Kane und seinem Protagonisten durch ihre elitäre Formung und Ideologie verwehrt bleibt.

Das Verhältnis zur fremden Sprache ist in beiden Fällen repräsentativ für jenes zur kolonialen Bildung insgesamt. Als Samba Diallo die sich abzeichnende Loslösung von der sozialen und weltanschaulichen Herkunft bewusst wird, reagiert er mit einer radikalen Rückbesinnung auf die "traditionellen" religiösen Kategorien, die ihm Halt geben und eine einfache Lösung des verwirrenden Konflikts bieten: Er wird in die simplifizierende Opposition westlicher Materialismus/afrikanischer Spiritualismus übersetzt. Diese Reaktion ist eine Verteidigung des "Eigenen" in einem überindividuellen Konflikt, in dem nicht nur die eigene Identität, sondern die Diallo insgesamt, die Klasse, die Religion, die Weltanschauung, für die Kane/Samba sich verantwortlich fühlt, bedroht sind. Marechera hingegen hat ein positiv konnotiertes "Eigenes" niemals kennengelernt. Gerade das Fehlen jeglichen ideologischen, metaphysischen, sozialen Beistandes wird aber zur Voraussetzung für eine progressive Reaktion: Die Ambivalenz gegenüber der englischen Sprache (einerseits willkommene Disidentifikation mit dem Umfeld, andererseits schmerzhaftes Isolierung), die nicht durch ein von außen vermitteltes Wertesystem erklärt/neutralisiert wird, führt zu einem ersten Aufmerken auf die Problematik der "mentalen Kolonisierung", schließlich auf den Rassismus des kolonialen Diskurses, und motiviert so die für Marecheras Schreiben zentrale Hinwendung zur Sprache.

For a black writer, the language is very racist; you have to have harrowing fights and hair-raising panga duels with the language before you can make it do all that you want it to do. It is so for the feminists. English is very male. Hence feminists also adopt the same tactics. This may mean discarding grammar, throwing syntax out, subverting images from within, beating the drum and cymbals of rhythm, developing torture chambers of irony and sarcasm, gas ovens of limitless black resonance. (zitiert in Veit-Wild 1993a: 4)

4. Reaktionen und Gegenstrategien

Samba Diallos religiöse Konditionierung gibt die Art und Weise vor, in der er im zweiten Teil des Romans auf alternative Erklärungs- und Verteidigungsstrategien gegen die durch die Kolonisierung aufgezwungene Akkulturation reagiert. Der ehemalige Richter Pierre-Louis konfrontiert ihn mit einer kämpferischen, revolutionären Ideologie und versucht, die Kolonisation aus einer materialistischen Perspektive heraus zu verstehen, was seiner Überzeugung nach eine ebenso illusionslose und pragmatische Gegenreaktion bedinge, etwa ein Jus-Studium, um gewissermaßen die Kolonialmächte mit ihren eigenen Waffen

zu schlagen. Doch Samba ist jegliches politisches Engagement fremd, ihm geht es nicht um Anti-Imperialismus oder Négritude-Ideologie, sondern nur um Spiritualismus. Schon Pierre-Louis' Versuch, die koloniale Geschichte pragmatisch als Folge wirtschaftlicher und politischer Entwicklungen zu erklären, ist ihm zunächst suspekt. An anderer Stelle meint Samba sogar, es wäre ihm lieber gewesen, wenn die Kolonialmächte statt Ärzten und Ingenieuren nur Priester geschickt hätten:

“- Hein? Crois-tu vraiment qu'il était plus urgent de vous envoyer des pasteurs que des médecins? demanda Lucienne. - Oui, si tu me proposes ainsi le choix entre la foi et la santé du corps, répondit Samba Diallo.” (Kane 1987: 128)

Pierre-Louis erscheint dem Aristokraten Samba letztlich nur als „alter Narr“, die Revolution wird als romantische Phantasie abgetan. Auch der Kommunismus der Pfarrerstochter Lucienne, die die Situation des kolonisierten Afrika mit jener des westlichen Proletariats vergleicht und eine Parallele zwischen Négritude und revolutionärem Marxismus zieht, bleibt ihm durch den Materialismus der Theorie fremd. Kommunismus oder Kapitalismus, das ist Samba Diallo eins. Seine Opposition zum Westen ist eine grundsätzlichere: „Moi, je ne combats pas pour la liberté, mais pour Dieu.” (Kane 1987: 154) Im Gespräch mit Pierre-Louis und dessen Verwandten geht Samba schließlich dazu über, das Problem in einem geschichtlichen Kontext zu sehen und spricht von der Möglichkeit, durch Rückbesinnung des Westens auf jenen historischen Punkt, an dem Spiritualismus und Materialismus – die Opposition wird wiederum mit jener der Kontinente gleichgesetzt - auseinandergetreten sind, afrikanische und europäische „Identität“ miteinander zu versöhnen. Samba formuliert eine Art spirituelle Alternative zur Négritude:⁸

- Je ne pense pas que cette différence existe dans la nature. Je la crois d'artifice, accidentelle. Seulement, l'artifice a forcé dans le temps recouvrant la nature. Ce qui nous manque tant en Occident, à nous qui venons de la périphérie, c'est peut-être cela, cette nature originelle où éclate notre identité avec eux. La conséquence est que la Grande Royale a raison: leur victoire sur nous est aussi un accident. Ce sentiment de notre absence qui nous pèse ne signifie pas que nous soyons inutiles, mais, au contraire, établit notre nécessité et indique notre tâche la plus urgente, qui est le déblaiement de la nature. Cette tâche est anoblissante. [...] Si nous n'éveillons pas l'Occident à la différence qui nous sépare de la chose, nous ne vaudrons pas plus qu'elle, et ne la maîtriserons jamais. Et notre échec serait la fin du dernier humain de cette terre. (Kane 1987: 166f.)

⁸ Der Vorschlag einer Synthese von „Eigenem“ und „Fremdem“, in deren Verlauf die afrikanischen Gesellschaften sich vor allem auf die ihnen generell zugesprochene Spiritualität besinnen sollten, muss zum Teil sicherlich auch als Ausdruck einer aus dem Kontext der Négritude heraus zu verstehenden allgemeinen Hinwendung vieler Künstler und Intellektueller zur „Tradition“ verstanden werden. Camera Laye etwa, der aus dem ebenfalls lange von einer Ful-Theokratie regierten Guinea stammt, vertritt eine ganz ähnliche Position. Vgl. Duffy 2000: 18. Schon im 19. Jahrhundert lässt sich außerdem ein ähnliches Konzept im Panafrikanismus Edward Wilmot Blydens finden (ich verdanke den Hinweis Dr. Ingeborg Grau).

Erst im Kontakt mit Adèle, der in Frankreich geborenen Enkelin von Pierre-Louis, beginnt Samba die Möglichkeit eines Problems zu erahnen, das sich nicht auf die Opposition Spiritualismus/Materialismus reduzieren lässt. Samba ging bis dahin davon aus, dass Geburt und Erziehung in Frankreich eine völlige Assimilation zur Folge haben müsse; erst in Adèles Erfahrungen mag man etwas von Fanons neurotischer "Schizophrenie" heraushören. Dies ist die einzige Passage im ganzen Roman, die das Problem Rassismus wenigstens indirekt anspricht: "Sentirait-elle vraiment 'l'exil', cette fille née aux bords de la Seine? Cependant, elle n'a jamais connu qu'eux." (Kane 1987: 169) In der Folge werden aber jene (vielleicht vom Autor real beobachtete) Schwierigkeiten Adèles, sich in die weiße Gesellschaft einzugliedern, mit dem Verweis auf die dem Westen "wesensfremde" afrikanische Spiritualität erklärt und wird der Konflikt wiederum philosophisch/theologisch aufgelöst.

Mit diesem naiven Manichäismus und mit Kanes ebenfalls biografisch erklärbarer Neigung zu Pedanterie und Formalismus korrespondiert die an europäischen Vorbildern geschulte formale Klassizität des Romans. Die glatte Zweiteilung trennt den Text, der sich deutlich an den Bildungsroman anlehnt, in idealisierte Lehrjahre in der Heimat und tragische Wanderjahre in Paris. Die hölzernen Figuren sind stark typisiert (die stolze und kämpferische *Grande Royale*, der weise und edle *chevalier*, etc.) und vorwiegend dazu da, in einer an den klassischen Thesenroman erinnernden Weise verschiedene Weltanschauungen gegeneinander zu erproben, die sich in vom Autor gutgeheißene (den Spiritualismus der tragisch mit ihrem Schicksal hadernden Aristokratie), leicht irregeleitete (den sympathischen aber von der theoretischen Grundlegung her abzulehnenden Aktivismus des Pierre-Louis) und völlig verkehrte (den überzeichneten Materialismus des Paul Lacroix) teilen lassen. Béatrice Großkreutz liest außerdem zahlreiche Anleihen aus dem Theater der französischen Klassik heraus, etwa was die überspannte Sprache und der herablassende Ton der Ful-Noblesse den niederen Kasten gegenüber betrifft (Großkreutz 1993: 114). Die klassischen Modelle der europäischen Literatur, so kann man nun wieder biografistisch interpretieren, entsprechen am ehesten Kanes religiös-formalistischem Weltbild. Der Roman endet schlüssig mit dem Tod Samba Diallos. Seine soziokulturelle Prägung kettet ihn an eine metaphysische Perspektive, die ihn unfähig macht, sich auf das Neue einzustellen. Bei aller Diskussion um eine mögliche kulturelle Synthese von europäischem und afrikanischem Weltbild war für Kane die abschließende Versöhnung mit Gott, die der inneren Zerrissenheit Sambas ein Ende bereitet, doch die stimmigere Lösung. Der Autor strebt die endgültige Entscheidung an; ein Mehr-oder-Weniger hat in der manichäischen Welt des Romans keinen Platz. Dabei zielt der Roman auf einen kathartischen Effekt ab. Der Erzähler duldet keinerlei Auflockerung des feierlich-didaktischen Tones: "Mais il ne sera rien dit de tout cela, parce que ces souvenirs en ressusciteraient d'autres, tout aussi joyeux, et égaieraient ce récit dont la cécité profonde est toute de tristesse." (Kane 1987: 62) Während Kane die fiktionale Realität seines Romans einem religiösen Modell folgend souverän strukturiert und ohne Probleme in Positiv und Negativ zu teilen vermag, bildet der früh desillusionierte Marechera eine komplizierte Welt ab, die sich simplifizierenden Ordnungsanstrengungen entzieht. Sein Schreiben ist von tiefem Skeptizismus und Mißtrauen erfüllt, das sich zu seiner Biographie als wenigstens korrespondierend

begreifen lässt. Marecheras Hinwendung zur Sprache etwa erfolgte – wie oben angedeutet - nicht wie bei vielen westlichen Autoren der Postmoderne in erster Linie aus einem allgemeinen philophischen und gesellschaftlichen Krisenbewußtsein heraus, sondern vor allem aus einer am eigenen Leib erfahrenen soziokulturellen und individuell-biographischen Problemsituation. Zentrale Stilmittel sind außerdem Polyphonie und Autoreferentialität. Während Kane seinen Nebenfiguren (Pierre-Louis, Paul Lacroix, Lucienne, etc.) nur Raum gibt, ihre Positionen zu formulieren, um ihnen anschließend durch den Mund des Protagonisten zu widersprechen, opponiert Marechera die verschiedenen kursierenden Diskurse auf subtilere Weise. In der Figur des Rowdys Stephen bildet der Autor beispielsweise einen brennenden simbabwischen Patrioten ab, dessen Ansichten zum Thema Literatur recht genau jenen der zeitgenössischen nationalistischen Kritik entsprechen, die Marechera lange Zeit als "unafrikanisch" und defätistisch denunzierte. (vgl. Gagiano 2000: 206) Der ironische Ton der Passage unterläuft den von Stephen vertretenen Diskurs, ohne dass der Erzähler ihm dezidiert widersprechen muss.

Stephen was an avid reader of the Heineman African Writers Series. He firmly believed that there was something peculiarly African in anything written by an African and said that therefore European tools of criticism should not be used in the analysis of 'African literature'. He had also gleaned a few nuggets of thought from E. Mphahlele's *The African Image*. And he had a lifestyle to go with it: he was nearly expelled for refusing to go to mass and to prayers - he said 'Christianity is nothing but a lie; seek ye the political kingdom and everything else will follow'; he was always taking the geography master to task about his ironic comments about the primitive state of Africa's roads; he was always petitioning for African history to be taught - the only history we were taught was British and European, with the United States for dessert. (Marechera 1978: 64)

An anderer Stelle lässt Marechera den Polizeispitzel Harry auftreten, der einem gemäßigeren und sich noch deutlich an westlichen Werten orientierenden Nativismus anhängt. Schöne Künste und vor allem Literatur – so muss ihm in der kolonialen Schule eingetrichtert worden sein – wären der Ausweis der Zivilisiertheit einer Nation. Mit papageienhaft rezitierten Blake-Versen will er seine eigene Kultiviertheit belegen:

'Now poetry,' Harry began, 'is the soul of all civilised nations. Verse. Tiger tiger burning bright. In the forest of the night. The falcon cannot hear the falconer. Things fall apart. When the stars threw down their spears what rough beast...'
(Marechera 1978: 18)

Harry bringt die Unterhaltung auf die Verantwortung des Dichters gegenüber seiner Nation: " 'You literary chaps are our only hope,' Harry began. I choked politely on my drink. Then we are sunk, I thought." (Marechera 1978: 16) Gerade indem Marechera wie hier mit der lakonischen Replik des Protagonisten scheinbar überindividuellen Anspruch ablegt, wird sein Roman repräsentativ. Er hütet sich davor, dezidiert eine Tendenz außer seiner eigenen zu vertreten und begnügt sich damit, verschiedene Diskurse in ironischem Licht abzubilden. Deren Proponenten bilden in ihrer Vielzahl und Unterschiedlichkeit ein

gesellschaftliches Panoptikum, während Kanes Nebenfiguren an zwei Händen abzuzählen und allesamt sehr einseitig gezeichnet sind.

Mit der Intertextualität verhält es sich ähnlich. Die expliziten Verweise in Kanes Roman sind überwiegend solche auf philosophische Werke: erwähnt werden Pascal, Descartes und Nietzsche. Die Darstellung zielt dabei stets darauf ab, den "irregeleiteten Materialismus" der zitierten Strömungen zu zeigen und gegen den Spiritualismus der Diallo abzugrenzen. Dabei markiert - wenig verwunderlich - der kartesianische Rationalismus den geistesgeschichtlichen Zeitpunkt, an dem die westliche Philosophie endgültig ihre Unschuld verloren habe.

Mais ne sentez-vous pas comme le projet philosophique n'est plus tout à fait le même chez Pascal et chez Desacrtes déjà? Non qu'ils se soient préoccupés de problèmes différents, mais qu'ils s'en soient occupés différemment. Ce n'est pas le mystère qui a changé, mais les questions qui lui sont posées et les révélations qu'on attend. (Marechera 1978: 126)

Endpunkt dieser Entwicklung und der für Samba fürchterlichste Schrecken ist ein existenzphilosophisches Weltbild, das den Menschen jeglichen metaphysischen Beistands beraubt. Kane bezieht sich deutlich auf Sartres phänomenologische Ontologie von Sein und Nichts:

Ils disent que l'être est écartelé de néant, est un archipel dont les îles ne se tiennent pas par en dessous, noyées qu'elles sont de néant. Ils disent que la mer, qui est telle que tout ce qui n'est pas elle y flotte, c'est le néant. Ils disent que la vérité, c'est le néant, et l'être, avatar multiple. (Marechera 1978: 139)

Intertextualität gestaltet sich vor allem als schulmäßige Diskussion westlicher Philosophie, die der Text in klassischen philosophischen Disputationen zwischen den Figuren zu entkräften sucht. Wieder zeigt sich Kanes soziokulturell vermittelter Hang zum Formalistischen. Der weltanschauliche Kontrahent soll analog zum pedantischen Koranstudium vorgeführt und desavouiert werden.

Marecheras Technik ist wiederum subtiler. Die ständige Bezugnahme auf den Kanon der englischen Literatur und die griechische Mythologie vermeidet Interpretation von Inhalten. Marechera zielt stattdessen oft darauf ab, durch paradoxe Parallelisierungen ein ironisierendes Licht auf die Handlung des eigenen Romans zu werfen. Damit lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Absurdität seiner Situation, sich im Kontext von kolonialer Repression, alltäglicher Gewalt und sozialer Chancenlosigkeit mit Literatur zu beschäftigen. Marechera scheint zu fragen: Welcher andere Nutzen lässt sich unter solchen Bedingungen aus Bildung und Literatur ziehen, als ein selbstronisches Zitat zum passenden Zeitpunkt?

'Let's go into the lounge. The Special. The Cocktail Party. T.S. Eliot.'

Harry drew himself up like Achilles sizing Troy.

'If it's Styx I may as well go down in style,' I mumbled thickly.

'What?'

'I said you've got style, Harry.' (Marechera 1978: 15)

Im dritten Teil der Erzählung *The Writer's Grain* wird der Protagonist Andrew von einem als Lehrer auftretenden Warzenschwein über Literatur doziert. Auf einer Art mechanischen Bühne lässt er ihn einige besonders blutige Szenen aus Shakespeare und der griechischen Mythologie mitansehen, die in ihrem grausamen Detailreichtum wiederum – diesmal mehr sarkastisch als ironisch – auf den grotesken Gegensatz von (kolonialer) Realität und ästhetischer Sublimierung verweisen. Dabei ist Marecheras Intertextualität getragen vom Bewusstsein eines diskursiven Rassismus vor allem auch der kanonischen Literatur. An anderer Stelle reflektiert sein Alter Ego:

[...] more than half of all English words directly or indirectly slur blackness – and I was teaching the bloody language and the bloody literature and actually writing my novels in it. When I was still a student I had discovered late that however much I tried to be "objective" in my criticism of such eyesores as Kipling, Faulkner, Melville, Conrad, Shakespeare (in *Titus Andronicus*, *Othello*, *The Tempest*) – apart from some of the obvious "anthropological" novels such as Defoe's *Robinson Crusoe* – there was always at the back of my mind a smouldering discontent which one day would erupt. (Marechera 1978: 111)

Polyphonie, Intertextualität, Ironie, Autoreferentialität sind zusammen mit dem experimentellen Gebrauch der Sprache und dem von europäischen Kritikern oft als surrealistisch empfundenen Stil Teil eines Verfahrens, das sich subtil von vorherrschenden Diskursen distanziert, ohne sich mit ihnen nur vordergründig auf der Inhaltsebene auseinanderzusetzen und sie dabei implizit zu bestätigen, wie Kane es mit der Übernahme formaler Modelle der westlichen Literatur und der auf philosophische Disqualifikation abzielenden Diskussion westlichen Denkens tut.

5. Conclusio

Soziokulturelle Prägung ließ sich als wesentlicher Faktor im Akkulturationsprozess nachweisen und kann daher wenigstens teilweise zur Erklärung der so verschiedenen literarischen Verarbeitung herangezogen werden. Kanes Held Samba Diallo ist wie er selbst Abkömmling einer jahrhundertealten Herrscherdynastie und empfindet sich solchermaßen als Träger und Bewahrer einer langen Tradition. Die Konfrontation von "Eigenem" und "Fremdem" stellt sich ihm daher als ein ebenbürtiges Aufeinandertreffen dar bzw. erlebt er die Vereinnahmung durch die westliche Bildung sogar als Niedergang. Gleichzeitig wird er in eine Zeit der tiefschürfenden sozialen Veränderung hineingeboren, die seine Formung durch Umfeld und Schule mit besonderen Vorzeichen versieht. Für die Ful-Aristokratie geht es nach der militärischen Niederlage gegen die Kolonialmacht darum, wenigstens die religiöse Autorität in der sich auflösenden theokratischen Gesellschaftsordnung zu wahren; Samba Diallo wird daher besonders streng im Geiste des Islam erzogen und erfährt in der Koranschule eine regelrechte Konditionierung. Auf Sambas Schultern lastet die erdrückende Verantwortung seiner Familie gegenüber, die privilegierte soziale Stellung der Aristokratie in einer schlagartig sich liberalisierenden

Gesellschaft zu bewahren. Dabei verinnerlicht er den zentralen Lehrinhalt des Gegensatzes von Materialismus und Spiritualismus, der ihm später als Schablone im verwirrenden Konflikt zwischen seinem "traditionellen" religiösen Weltbild und jenem durch die westliche Bildung an ihn herangetragenem dient. Dinglichkeit und Seele, Säkularität und Transzendenz sind daher später die Kategorien, durch die er die Welt zu verstehen versucht und die der komplexen Problematik der Akkulturation schlichtweg nicht angemessen sind. Dieser religiös verbrämte Manichäismus ist das bestimmende Element des Romans und lässt sich bis in die formale und stilistische Gestaltung des Romans nachverfolgen.

Marechera und sein literarisches Alter Ego hingegen wachsen in einem Umfeld auf, in dem für die Vermittlung von Tradition, Religion oder Ideologie nur wenig Raum bleibt. Die Urbanisierung allgemein und die besondere soziale Isolierung der Familie im Speziellen; die ökonomische Situation der kinderreichen Familie, die immaterielle Bedürfnisse allgemein in den Hintergrund treten lässt; der spezielle Kontext der kolonialen Herrschaft, die den Unterdrückten ein Gefühl der Minderwertigkeit vermittelt und sich negativ auch auf das Verhältnis zwischen Eltern und Kind auswirkt; dies alles sind Faktoren, die den Autor in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen schon früh desillusionieren und gleichsam als Schutzimpfung gegenüber Beschönigung und Ideologie wirken. Die Realität, in die Marechera hineingeboren wird, ist ungleich komplizierter und problematischer als die Samba Diallos, und soziokulturell auf eine solche Weise geprägt, müssen ihm später religiöse Lösungsangebote, wie sie Kane angesichts des Akkulturationskonflikts bemüht, als simplifizierend und scheinheilig erscheinen. Dies begünstigt eine in jeder Hinsicht differenziertere, grundlegendere und anspruchsvollere Betrachtung desselben, wie sich am Beispiel der kolonialen Sprache illustrieren ließ: Die Ambivalenz ihr gegenüber wird nicht wie bei Kane ideologisch aufgelöst, sondern "durchgestanden", was eine klarsichtige Analyse des Konflikts und ein Bewusstsein seiner Tragweite erst ermöglicht. Marecheras Text wird trotz der radikal individualistischen Perspektive zum luziden Gesellschaftspanorama des Simbabwe der 60er und 70er Jahre, während Kane mit der Geschichte Samba Diallos nur die eigene, zutiefst persönliche Tragödie erzählt. Der Komplexität der Problematik entspricht stilistisch Marecheras Ironie, die bestehende Diskurse subtil unterläuft und sich nicht wie Kanes Roman in einer letztlich philosophischen/theologischen Konfrontation erschöpft.

Auch an der Intertextualität wird schließlich die soziokulturelle Vermitteltheit der Romane offenbar. Bei Kane zeigt sie die Verwurzelung des Autors in der religiösen Tradition. Er versucht, in der als kulturelle Konfrontation erlebten Situation das "Fremde", das sind hier verschiedene Strömungen der westlichen Philosophie, durch das "Eigene", nämlich die religiösen Glaubensinhalte der Ful, inhaltlich zu entkräften. Im Falle Marecheras, dem sich Akkulturation weniger als Konflikt von Kulturen, als vielmehr als Konflikt von Individuum und Kollektiv darstellt, verweist sie eher auf eine Art "Nichtprägung", oder, positiv formuliert, ideologische Unvorbelastetheit, die ihm die ernstgenommene Diskussion westlicher Inhalte, denen er ja gar kein positiv konnotiertes "Eigenes" gegenüberstellen könnte, als scheinheilig und kompromittierend erscheinen lässt. Er verlegt die Auseinandersetzung daher auf eine ironische Meta-Ebene und betont die groteske Inkompatibilität von westlichem literarischem Kanon und kolonialer Realität.

6. Literaturverzeichnis

6.1. Primärliteratur

- Kane, Cheikh Hamidou 1987 [1961]: *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard. (=10/18 617)
Marechera, Dambudzo 1978: *The House of Hunger*. London: Heinemann. (=African Writers Series 207)

6.2. Sekundärliteratur

- Adorno, Theodor W. 2002 [1971]: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (=suhrkamp taschenbuch 11)
- Duffy, Patricia D. 2000: *To Paris and Back: Seeking a Balance*. In: *Research in African Literatures* 31, 1 (2000). S. 12-31.
- Fanon, Frantz. 1978 [1969]: *Die Verdammten dieser Erde*. Aus dem Französischen von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Fanon, Frantz. 1975 [1952]: *Peau noire masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil. (=Points 26)
- Gagiano, Annie. 2000: *Head, Achebe, Marechera. On Power and Change in Africa*. Boulder-London: Lynne Rienner Publishers.
- Gratzer, Doris. 2003: *Etappen der Bildungsentwicklung in den frankophonen Ländern Westafrikas unter besonderer Berücksichtigung der Bildungspolitik in Senegal*. Wien: Univ. Dipl.
- Großkreutz, Béatrice. 1993: *Le personnage de l'ancien dans le roman sénégalais et malien de l'époque coloniale. Un element de continuité culturelle dans un univers ébranlé*. Frankfurt a. M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation. (= Studien zu den frankophonen Literaturen ausserhalb Europas; Bd. 3)
- Tidjani-Serpos, Nouréini. 1977: *De l'école coranique à l'école étrangère ou le passage tragique de l'Ancien ou Nouveau dans "L'aventure ambiguë" de Cheikh Hamidou Kane*. In: *Présence Africaine* 101/102, 1/2 (1977). S. 188-206.
- Veit-Wild, Flora. 1993a: *Escape from the "House of Hunger": Marechera Talks about his Life*. In: *Veit-Wild 1993*: 1-48.
- Veit-Wild, Flora. 1993b: *The "House of Hunger": Family and Childhood*. In: *Veit-Wild 1993*: 49-60.
- Veit-Wild, Flora. (Hrsg.) 1993: *Dambudzo Marechera: A Source Book on His Life and Work*. Harare: University of Zimbabwe Publications.
- Veit-Wild, Flora. 1992: *Teachers, Preachers, Non-Believers. A Social History of Zimbabwean Literature*. London-Melbourne-Munich: Hans Zell Publishers. (=New Perspectives on African Literature 6)

Abstract

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der literarischen Verarbeitung von Akkulturation durch westliche Bildung im (post)kolonialen Afrika. Anhand eines Vergleiches der Romane *L'Aventure ambiguë* von Cheikh Hamidou Kane und *The House of Hunger* von Dambudzo Marechera wird im speziellen der Einfluss soziokultureller Prägung der Bildungssubjekte untersucht werden, die - so die Annahme des Verfassers - in beträchtlichem Maß den Verlauf dieser erzwungenen Hybridisierung bestimmt. Die Protagonisten der stark autobiographischen Werke wuchsen wie ihre Autoren in höchst unterschiedlichen Milieus auf, bevor sie mit westlichem Gedankengut in Kontakt kommen: als Kronprinz der streng religiösen Ful-Aristokratie im Senegal der 50er Jahre bei Kane bzw. als Sohn einer proletarischen Familie im Rhodesien der 60er Jahre bei Marechera. Entsprechend unterschiedlich rezipieren sie die westliche Bildung, die teilweise als schmerzhaft und irreversible Isolierung von der soziokulturellen Herkunft, teilweise als willkommene Disidentifikation damit erlebt wird. Besonders gut ist dies am Prozess der Aneignung der Kolonialsprache zu studieren, der einen zentralen Schritt im Akkulturationsprozess darstellt und auf exemplarische Weise "Eigenes" und "Fremdes" konfrontiert. Die Prägung der Autoren/Protagonisten durch ihr gesellschaftliches Umfeld lässt sich schließlich in Bezug zur inhaltlichen, formalen und stilistischen Gestaltung der Romane selbst setzen: während aristokratischer Elitismus und religiöse Indoktrination sich in Kanes Fall in einer reduktionistischen und literarisch traditionellen Darstellung des Akkulturationsprozesses äußern, schafft der nach der Kindheit im Ghetto desillusionierte und von ideologischer Beeinflussung unbehelligt gebliebene Marechera eine differenziertere und künstlerisch anspruchsvollere Analyse.

English abstract

This paper deals with the literary representation of acculturation through western education in (post)colonial Africa. According to the author's assumption, the preceding sociocultural stamping of those subject to this education determines the course of this forced hybridization to a considerable degree. Comparing the strongly autobiographical novels *L'Aventure ambiguë* by Cheikh Hamidou Kane and *The House of Hunger* by Dambudzo Marechera, the paper therefore accords special attention to the role played by the main characters' social extraction. Like the two writers themselves, they grew up in extremely different milieux, before getting in touch with western education. Kane's protagonist was raised to be leader of the religiously austere Ful-aristocracy of Senegal in the 1950ies, whereas Marechera's first-person-narrator was born as one of nine children of a proletarian family in 60ies' Rhodesia. Equally different is the way they perceived the western education, which appeared to them partly as a painful and irreversible isolation from their sociocultural origin, partly as a welcome disidentification with it. Considering the process of acquisition of the colonial language, this can be examined in a particularly clear way. It represents an important step in acculturation and exemplarily opposes the "proper" and the "foreign". The writers'/protagonists' social stamping can finally be

related to the content of the novel itself and its very formal and stylistical shaping. Whereas in Kane's case, aristocratic elitism and religious indoctrination account for the simplifying and - in a literary sense - very traditional representation of the process of acculturation, Marechera, disillusioned after a childhood spent in the ghetto and unmolested by ideological influence, manages to give a less biased and artistically more pretentious account.

Der Autor

Wolfgang Kaltenbrunner, Jahrgang 1981, studiert Vergleichende Literaturwissenschaft und Romanistik in Wien. Hauptsächliche Interessensgebiete: Italienische und amerikanische Romanliteratur des 20. Jahrhunderts.

Kontakt: Kwolf@gmx.at

Institut für Afrikanistik / *Department of African Studies*
Universität Wien / *University of Vienna*
UniCampus Hof 5
Spitalgasse 2-4
A-1090 Wien / *Vienna*
Österreich / *Austria*
Telefon: +43(0)1-4277432-01
Fax: +43(0)1-42779432
Mail: afrikanistik@univie.ac.at
Web: www.univie.ac.at/afrikanistik



Die ***Occasional Papers*** des Instituts für Afrikanistik erscheinen unregelmäßig und haben zum Ziel, das inhaltliche Spektrum von Forschung und Lehre des Instituts in der Öffentlichkeit bekannter zu machen und den wissenschaftlichen Austausch von Kolleginnen und Kollegen weltweit sowie am Institut selbst zu fördern. Die ***Occasional Papers*** umfassen alle Themenbereiche der am Institut Forschenden, Lehrenden und Studierenden und werden vor der Veröffentlichung institutsintern besprochen und diskutiert.

Die ***Occasional Papers*** stehen allen Interessierten auf der Homepage des Instituts zum kostenlosen Herunterladen zur Verfügung.

Herausgeber ist das Institut für Afrikanistik der Universität Wien.
Koordination und Layout: Birgit Englert (birgit.englert@univie.ac.at)

The ***Occasional Papers*** of the Department of African Studies at the University of Vienna appear irregularly and aim at making the research and teaching of the people associated with the department known to a wider public and to encourage and strengthen the scientific exchange between scholars working on issues related to Africa – world wide as well as within the department itself. ***Occasional Papers*** relate to all the topics of research currently being worked on by researchers, teachers and students at the Department and are discussed there before being placed Online.

The ***Occasional Papers*** are available for download at the homepage of the Department free of charge.

The ***Occasional Papers*** are published by the Department of African Studies, University of Vienna.
Co-ordination and layout: Birgit Englert (birgit.englert@univie.ac.at)